Tamaño 145 x 215 408 paginas / Lomo 23

Se recogen en este libro aportaciones que giran en torno a la historiografía como forma de canalizar el agradecimiento de sus autores hacia quien, con discreción, se ha interesado por la evolución disciplinar de las últimas décadas a través de los seres humanos que han compuesto el mosaico de la historia profesional, académica. La variedad y diversidad de los textos enhebran ese hilo conductor de la creación de famas, la consolidación de un espacio de estudio, la llegada de modas y corrientes, novedades y críticas. Más allá de un panegírico, el homenaje se realiza mediante el reflejo del trabajo en torno a esos procesos por los que el profesor Jesús Longares Alonso se ha interesado y ha hecho interesarse a otros.

Francisco Javier Caspistegui (Pamplona, 1966), es licenciado en Historia por la Universidad de Navarra, donde defendió su tesis doctoral en 1996. Profesor Titular de Historia contemporánea en la Universidad de Navarra (2012), ha dedicado su investigación a cuestiones relativas a la historia de la historiografía, así como a la historia del tradicionalismo y el carlismo.

Ignacio Peiró (Burbáguena, Teruel, 1958), es licenciado en Historia por la Universidad de Zaragoza y realizó sus estudios de doctorado en la misma institución en la especialidad de Historia contemporánea en el año 1992. Profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Zaragoza (1997), Catedrático acreditado (2013) y Professeur Invitado en Paris 8. Vincennes-Saint Denis (2008-2009), ha impartido docencia en el área de la historia contemporánea, fundamentalmente relacionada con la historia de la historiografía.

9 788431 331566

Jesús Longares Alonso:
el maestro que sabía escuchar

Francisco Javier Caspistegui
Ignacio Peiró (eds.)

EUNSA

Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar

Francisco Javier Caspistegui
Ignacio Peiró (eds.)



EUNSA

Índice

Claudio Sánchez-Albornoz y la "España musulmana"

Juan Pablo Domínguez
Universidad de Navarra

Entre la exaltación de la Reconquista y la españolización de al-Andalus

Claudio Sánchez-Albornoz no se cansó de repetir a sus lectores que "para mal de España entraron los moros en ella y para nuestro bien fueron vencidos, cualquiera que fuese el brillo de su civilización"[1]. Las cientos de fervorosas páginas que dedicó a Pelayo y a sus sucesores revelan en cada línea su firme creencia en que esos reyes medievales habían cumplido, junto a su aguerridos súbditos, una misión histórica de la mayor trascendencia: detener la invasión oriental y africana que amenazaba la pervivencia de España y de la cultura occidental. Pero este entusiasta de la Reconquista fue, al mismo tiempo, uno de los más tenaces defensores de la teoría según la cual la civilización de al-Andalus era fruto del genio netamente hispano de sus creadores. De ahí que no dudase en divulgar con frecuencia las tesis de Julián Ribera, Miguel Asín y otros arabistas que ensalzaron la cultura andalusí como una de las grandes aportaciones españolas a la historia de Europa.

Alejandro García Sanjuán ha escrito recientemente que la principal singularidad de Sánchez-Albornoz radica en "el difícil equilibrio que, a lo largo de su trayectoria, mantuvo entre las dos tendencias de la historiografía española respecto a la caracterización de al-Andalus, la visión excluyente (los invasores musulmanes, enemigos de

[1] Sánchez-Albornoz (1959, 68).

la nación española) y la integradora (la 'España musulmana')"[2]. Lo cierto es, sin embargo, que Sánchez-Albornoz no sostuvo una postura intermedia entre esas dos tendencias, sino que fue un representante bastante extremo de ambas. De ahí que algunos hayan visto su obra como insalvablemente contradictoria. En los años 50, Luis Araquistáin llegó a decir que en el autor de *España un enigma histórico* convivían dos hombres enfrentados: "un español islamizado y fascinado por la asombrosa civilización hispanomusulmana y un viejo castellano enemigo acérrimo del Islam"[3].

En realidad, cuando Sánchez-Albornoz empezó a escribir sus obras, los historiadores españoles llevaban siglos describiendo a los habitantes de al-Andalus como extranjeros y, a la vez, compatriotas. En tiempos de los Austrias, quienes hablaban de la Restauración como una lucha por liberar a "los españoles de los moros" decían también que los sucesores de Pelayo se habían enfrentado a unos "moros ya hechos naturales, y aunque nacidos de gente extranjera y bárbara, ya hijos de nuestra misma España"[4]. Incluso quienes más insistían en ver la Restauración "de la nación española" como la lucha de los "naturales españoles" contra los invasores extranjeros, creían que los "españoles moros" compartían con sus adversarios cristianos el carácter aguerrido propio de la "belicosa España"[5].

Desde finales del siglo XVII fue difundiéndose entre los eruditos europeos la idea de que el renacimiento literario y científico de la cristiandad occidental a finales de la Edad Media debía mucho al influjo de la civilización islámica. Esto llevó a un redescubrimiento de al-Andalus que algunos autores de la Europa ilustrada aprovecharon para arremeter contra España, acusándola de haber extinguido una civilización muy superior a la suya. Otros, por el contrario, continuaron achacando al influjo de los invasores árabes y africanos el atraso de España y su muy defectuoso carácter nacional. Ante este doble ataque, los apologistas de lo español unas veces tenían que insistir en que los creadores de la civilización andalusí eran plenamente hispánicos y otras se veían precisados a negar cualquier

[2] García Sanjuán (2013, 47).
[3] Araquistáin (1958, 65).
[4] López Madera (1597, 11, 77).
[5] De la Puente (1612, 20, 33, 133, 267).

influencia islámica u oriental en la cultura y el modo de ser de los españoles[6]. En la España del siglo XIX, las cosas no cambiaron demasiado. Según la intención de quien se ocupara de ellos, los andalusíes podían ser extranjeros, españoles o ambas cosas.

Al-Andalus y el racismo decimonónico

Los historiadores del arabismo español han hablado con frecuencia del surgimiento, a finales del siglo XIX, de una nueva corriente caracterizada por españolizar al-Andalus para exhibir sus logros culturales como obras del genio nacional hispano[7]. Lo cierto es, sin embargo, que la españolización de al-Andalus con motivos patrióticos venía de lejos. Autores del XVIII como Francisco Javier Lampillas o Juan Francisco Masdeu ya habían insistido en que los árabes solo pudieron crear las maravillas de al-Andalus porque la vida en la Península Ibérica acabó por convertir "sus ingenios en españoles"[8]. Lo que realmente distingue a los escritos sobre al-Andalus de finales del siglo XIX es que entonces ya no estaba tan claro que los árabes pudiesen convertirse en españoles con tan solo cambiar de entorno. Según las nuevas ideas, los pueblos no podían sustraerse tan fácilmente al influjo de la raza; y menos aún los pueblos llamados semíticos.

En 1855, Ernest Renan publicó su *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, cuyo primer capítulo establecía una comparación entre los pueblos indoeuropeos y los pueblos semitas que tendría un enorme eco durante décadas.[9] Renan básicamente repitió lo que el orientalista alemán Christian Lassen había dicho poco antes en sus influyentes *Indische Alterthumskunde*: que los judíos y los árabes, dada su extrema subjetividad y su fanatismo monoteísta, eran incapaces de progreso científico, político y social, y sólo podían brillar en el saber teológico y en aquellas artes (como la música o la poesía lírica) que fuesen una mera expresión de pasiones sub-

---

[6] Jesús Torrecilla (2008, 133-154).
[7] Guichard (1974, 1484-1487); Marín (1992, 338-339); Manzano Moreno (200, 34-62); Viguera (2009, 77-81).
[8] Lampillas (1783, 263-276); Masdeu (1793, 395).
[9] Renan (1855, 1-18).

jetivas[10]. Según esta teoría, la modernidad, el progreso y la ciencia eran cosa de los arios o indoeuropeos. Para Renan, la grandezas artísticas y científicas de los musulmanes medievales no debían nada a los árabes, sino solo a los pueblos indoeuropeos que estos habían conquistado[11]. En su opinión, ni la ciencia ni la filosofía árabe tenían, en realidad, nada de árabe. Su fondo era "puramente griego" y sus creadores no habían sido semitas sino "españoles o persas que escribían en árabe"[12]. Renan fue un autor de enorme influencia en la España de la segunda mitad del XIX. Algunos de los que, siguiendo sus pasos, defendieron que los sabios andalusíes eran españoles de raza, prefirieron no mencionar al célebre impío francés. Otros, como Francisco María Tubino, no dudaron en reconocer su deuda con "el sabio Renan, cuya autoridad en estos achaques es decisiva"[13].

En 1861 vio la luz la *Histoire des Musulmans d'Espagne* del orientalista holandés Reinhart Dozy. Esta obra, que durante más de un siglo ejerció un enorme influjo en los arabistas españoles, era esencialmente una historia de las distintas razas que convivieron en al-Andalus. Las luchas políticas, los enfrentamientos militares, las disidencias religiosas, las corrientes artísticas...: todo era para Dozy expresión de tensiones raciales. A diferencia de Renan, Dozy veía a los árabes como un pueblo escéptico, muy alejado del fanatismo religioso; pero él también los consideraba muy mal dotados para el progreso. En las primeras páginas de su *Histoire* decía tajantemente: los árabes "no han inventado nada, no les debemos ninguna idea grande y fecunda"[14]. Toda la civilización musulmana era, para él, obra de las culturas anteriores al Islam y de los pueblos a los que los árabes habían conquistado.

El auge del racismo en el siglo XIX sirvió para remozar las viejos tópicos de la España africana y oriental, poblada de árabes y judíos e incapaz para la ciencia y el progreso[15]. La difusión de las teo-

---

10 Lassen (1847, 414-417).

11 Renan (1855, 10, 367, 373, 383).

12 Renan (1862, 18).

13 Tubino (1786, 151-154).

14 Dozy (1861, 14).

15 Gobineau (1855, 239); Gener (1887, 232); Hume (1901, X, 3, 4, 17, 180); Chadwick (1909, 4-6).

rías raciales antisemitas no acabó, de todos modos, con la imagen de al-Andalus como una civilización brillante destruida por los fanáticos españoles[16]. De modo que los ataques a España siguieron siendo tan contradictorios como en el siglo XVIII. Por un lado, los españoles eran los bárbaros destructores de la hermosa civilización andalusí; por otro, eran una nación atrasada y alejada de Europa por influjo de los árabes.

Algunos de apologistas de lo español encontraron las respuestas a estas acusaciones en las ideas de Renan y Dozy. Si los árabes eran incapaces de progreso científico y filosófico, los logros culturales de al-Andalus sólo podían explicarse como herencia de la cultura romana y visigótica y como obra de raza española sometida por los invasores "sarracenos". Y, al mismo tiempo, si los árabes eran un pueblo semita incompatible con la civilización aria o europea, la Reconquista era digna de los mayores elogios por haber librado a España y a Europa de una terrible plaga. Como enseguida se verá, estas tesis decimonónicas llegarían intactas a las obras de Sánchez-Albornoz.

Juan de Valera, cuyo interés por las ideas de Renan es bien conocido, señaló repetidamente la importancia que en el despertar de la cultura europea habían tenido los textos arábigos vertidos en latín por la escuela de traductores de Toledo[17]. También insistió en que "todo el saber arábigo-judaico de España fue propio de los españoles", por lo que no debía hablarse de la cultura "de los árabes en España" sino "de los españoles mahometanos"[18]. Eso no le impidió mostrar suspicacia ante los excesivos elogios a la cultura andalusí, que creía movidos por el desprecio a España, ni minimizar la influencia de judíos y musulmanes en la literatura española[19]. Valera estaba convencido de que "toda gran civilización nace, crece y vive entre los pueblos que llaman de raza indo-germana". Y por eso insistió en que "así en la raza, como en el idioma, a pesar de las inva-

[16] Draper (1863, 448); Le Bon (1884, 269-307).
[17] Valera (1881, 459).
[18] Valera (1867, 6-11; 1896, 70-79).
[19] Valera (1859, 14; 1881, 74).

siones semíticas (...) el elemento indoeuropeo ha prevalecido entre nosotros"[20].

Marcelino Menéndez Pelayo estaba igualmente convencido de que "la historia del primer renacimiento científico de los tiempos medios sería incomprensible sin la ciencia hispano-cristiana y esta sin la hispano-musulmana". Pero eso, en su opinión, nada tenía que ver con los árabes, ya que no se había dado "ningún género de filosofía ni de ciencia entre los árabes ni entre los africanos y sí sólo en pueblos islamizados, pero en los cuales predominaba el elemento indoeuropeo y persistían restos de una cultura anterior de origen clásico, como en Persia y en España, donde la gran masa de renegados superaba en mucho al elemento árabe puro, al sirio y al bereber"[21]. Desde esta óptica racial no resultaba difícil defender la lucha contra los invasores árabes o la expulsión de los moriscos: "Locura es pensar que batallas por la existencia, luchas encarnizadas y seculares de razas, terminen de otro modo que con expulsiones y exterminios. La raza inferior sucumbe siempre y acaba por triunfar el principio de nacionalidad del más fuerte y vigoroso"[22].

Entre los arabistas españoles del siglo XIX, Francisco Javier Simonet fue quien con más insistencia difundió estas ideas. En sus obras citó repetidamente las teorías de Renan, Lassen y Dozy para subrayar la inferioridad intelectual de los árabes y atribuir a los "españoles de raza", y en especial a los mozárabes, cualquier rasgo positivo de la cultura andalusí. Para Simonet, los defectos raciales de los árabes, unidos a los errores de la religión islámica, hicieron de al-Andalus una sociedad moralmente corrupta y políticamente despótica. En su opinión, lo único salvable de esa civilización se debía a la herencia del cristianismo visigótico, a la fidelidad religiosa y patriótica de los mozárabes y al genio de la raza aún persistente en los españoles convertidos al Islam. Las obras de Simonet guardan no pocas similitudes con las de Sánchez-Albornoz, ya que conjugan la oposición más vehemente a la conquista árabe y el desprecio más absoluto al Islam con la insistencia en el influjo "del elemento indí-

---

[20] Valera (1869, 92).
[21] Menéndez Pelayo (1894, 152-153).
[22] Menéndez Pelayo (1880, 663).

gena" español en la civilización andalusí[23]. Otros arabistas de la generación de Simonet, como Leopoldo Eguílaz, compartieron sus ideas e insistieron en que, en al-Andalus como en otros lugares del mundo islámico, las muestras más avanzadas de cultura fueron posibles por "la reacción del espíritu indoeuropeo sobre el semítico"[24].

Ni Simonet ni Valera ni Menéndez Pelayo eran precisamente entusiastas de la cultura andalusí. Aunque siempre insistieron en atribuir cualquier aspecto positivo de esa cultura a los españoles de raza, también defendieron la superioridad de la civilización cristiana española. Pero las teorías raciales de Renan y compañía fueron igualmente aceptadas por algunos de los progresistas españoles que más celebraron la cultura andalusí y lamentaron las expulsiones de judíos y moriscos. De hecho, uno de los primeros difusores en España de la distinción renaniana entre pueblos indoeuropeos y semíticos fue Emilio Castelar[25]. Y, aunque a veces insistiera en que las distinciones entre razas no implicaban superioridad de unas sobre otras, en sus escritos puede apreciarse también como el racismo le permitía celebrar, al mismo tiempo, la Reconquista y la "España musulmana". Así, en un texto de 1876, Castelar criticó a Guizot por negar las contribuciones de los españoles al progreso de la humanidad, "como si no hubiéramos llevado las ciencias exactas y las ciencias naturales al seno de la Europa teocrática con las escuelas de Córdoba y Sevilla; como si no hubiéramos preservado al mundo cristiano de las razas africanas en las Navas de Tolosa"[26].

Los maestros de Sánchez-Albornoz

Sánchez-Albornoz comenzó su dedicación a la historia de España tras concluir sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central en 1913. En aquel momento, Julián Ribera y Miguel Asín eran las voces dominantes del arabismo español. Sánchez-Albornoz tuvo desde su juventud una estrecha relación con Asín, a quien consideraba, junto a Ortega y Menéndez Pidal, parte de "la trinidad de los auténticos Grandes de España en el campo de la filosofía, las

[23] Simonet (1894, 12-24; 1897, VII-LVIII).
[24] Eguílaz (1886, IX).
[25] Castelar (1858, 119-123).
[26] Castelar (1876, 127).

letras y la historia". Por Ribera sintió también una enorme admiración. A ambos los consideró siempre los grandes descubridores de "las influencias de la civilización hispanomusulmana –fruto de la actividad de mentes españolas, porque fueron insignificantes los aportes sanguíneos de Oriente en el complejo étnico español– en la cultura medieval"[27].

Ribera y Asín tenían una visión de la civilización islámica mucho más positiva que Valera o Simonet pero también insistían en que esta civilización debía su esplendor a "los pueblos de raza aria, persas, turcos, indios, españoles"[28]. Siguiendo la tradición de Dozy, Miguel Asín vio tensiones raciales en todos los conflictos internos de al-Andalus. En *Abenmasarra y su escuela*, por ejemplo, las rebeliones políticas, las corrientes místicas y la misma "filosofía hispanoarábiga" son manifestaciones del enfrentamiento del "nacionalismo español" contra "el yugo político de los árabes"[29]. Sólo esta obsesión racial puede explicar que un estudioso de la filosofía árabe como Asín repitiera sin rebozo lo que "agudamente" había observado Renan medio siglo años antes: que a los pueblos semitas "la abstracción les es desconocida; la metafísica imposible"[30].

Ribera y Asín insistieron en que la civilización de al-Andalus era obra del genio hispano, pero nunca emplearon al referirse a los andalusíes el "nosotros" que reservaban para los "reconquistadores" cristianos[31]. Como más tarde haría Sánchez-Albornoz, ellos ensalzaban los logros culturales de al-Andalus como prueba del talento natural de los hispanos, pero veían a los modernos españoles como descendientes de la España reconquistadora.

Ribera quiso expresamente ir un paso más allá que Dozy y Simonet y demostrar que hasta los mismos califas Omeyas habían sido racialmente españoles. En su opinión, la insignificancia numérica de los invasores árabes y la necesidad que tuvieron de casarse con mujeres del país hizo que hasta los califas de Córdoba fueran pronto de sangre esencialmente española[32]. Sánchez-Albornoz

[27] Sánchez-Albornoz (1944, 4).
[28] Ribera (1912, 8; 1919, 392).
[29] Asín Palacios (1914, 7, 17-18, 32-33, 98).
[30] Asín Palacios (1903, 6).
[31] Ribera (1928, 484); Asín Palacios y García Gómez (1933, 3).
[32] Ribera (1912, 7-18).

repitió muchas veces que los conquistadores de España en el siglo VIII habían sido muy pocos, pero no siguió a Ribera en su españolización de los Omeyas. La imagen de al-Andalus en la obra de Sánchez-Albornoz fue, por lo general, la de un pueblo racialmente español que conservaba las sanas costumbres de sus antepasados preislámicos pero estaba gobernado por una élite caracterizada por todos los tópicos orientales. En los "califas y su corte" él solo veía "amor y sangre, lujuria y crimen, placer sin medida y poderío sin límite, lujo y fausto"[33].

Ribera estableció su teoría sobre la raza de los andalusíes refiriéndose tan sólo a la conquista del siglo VIII y sin mencionar, por tanto, las posteriores entradas de ejércitos islámicos en la Península. Teniendo en cuenta la mala fama historiográfica de almorávides y almohades supongo que interpretaría su entrada en Península como una amenaza para la raza española. Su discípulo Ángel González Palencia afirmó en un artículo de 1939 que los estudios de Ribera habían convertido en un axioma que "los moros españoles" no eran "árabes ni berberiscos de raza". Pero añadió que la entrada de almorávides africanos sí había cambiado "la faz del país", acentuando "el antagonismo entre los elementos étnicos nacionales y los africanos invasores"[34]. Sánchez-Albornoz también defenderá que, si bien al-Andalus fue en sus primeros siglos esencialmente española, con el paso del tiempo y el aumento de aportes africanos y orientales fue poco a poco perdiendo su identidad hispana, haciendo así más necesaria aún la Reconquista para la pervivencia de la nación española.

En la primera mitad del siglo XX, la idea de "la España musulmana" estaba extendida más allá de la escuela española de arabistas[35]. La dieron por buena orientalistas franceses como Henri Pérès o Henri Terrasse y también romanistas y medievalistas españoles como Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz. En *La España del Cid*, Menéndez Pidal minimizó la huella de "elementos raciales orientales y africanos" en al-Andalus e insistió en que la gran mayoría de sus habitantes "eran simplemente iberorromanos o godos, reforma-

---

[33] Sánchez-Albornoz (1933, 517).
[34] González Palencia (1939, 191).
[35] Bohumadi (1009, 83-104).

dos por la cultura muslímica". Por eso, en su opinión, se entendían bien con "sus hermanos del norte" y eran incluso proclives a someterse a los ejércitos cristianos[36]. Menéndez Pidal, que junto a Eduardo Hinojosa fue el principal maestro de Sánchez-Albornoz, adelantó muchas de las aparentes paradojas de su discípulo. Si por una parte extremaba el papel de España como mediadora entre la cultura islámica y la Europea, por otra veía en la Reconquista "la más valiosa colaboración que ningún pueblo ha aportado a la gran disputa del mundo entablada entre el cristianismo y el Islam"[37]. Si por un lado resaltaba la afinidad de raza, cultura y carácter entre la España musulmana y la España cristiana, por otro insistía en que los auténticos españoles, como el Cid, tenían una ascética reciedumbre incompatible con "los embargantes deleites de las cortes moriscas"[38].

Sánchez-Albornoz y la desarabización de España

Al menos desde Modesto Lafuente, era frecuente presentar la conquista islámica de la Península Ibérica como el empuje de la "raza semítica" que aspiraba a reemplazar "a la raza indo-germánica"[39]. Esta visión está presente en Sánchez-Albornoz desde sus primeras obras. En una conferencia de 1919, el entonces jovencísimo catedrático de la Universidad de Valladolid afirmó que todos los pueblos de Occidente debían gratitud a España por haber servido de "escudo de choque que protegió a Europa contra la invasión semita", desplazando hacia el sur la civilización estacionaria del pueblo árabe y salvando así de la ruina "la cultura y la sobreexcitación habitual de los arios"[40]. Una década más tarde, en un artículo publicado en la *Revista de Occidente*, volvió a insistir en que la España reconquistadora, compuesta por "los elementos más vitales de las diversas razas" occidentales, había servido de escudo de Europa contra el "África torpe y bárbara". Lejos de ser "un país africanizado, enfermo del virus oriental", España había dado en la Reconquista muestras más que elocuentes de "su afán milenario de rechazar el

[36] Menéndez Pidal (1929a, 24).
[37] Menéndez Pidal (1929a, 684).
[38] Menéndez Pidal (1929b, 111-114).
[39] Lafuente (1850, 59).
[40] Sánchez-Albornoz (1919, 13).

contagio del África vecina". Pero en este artículo ya añadió que los descubrimientos de Ribera y Asín mostraban que la Reconquista no había sido el único servicio de la España medieval a la civilización europea. La "España islamita" había creado una civilización esplendorosa que acabaría siendo la antorcha que encendió el fuego de la cultura europea bajomedieval. Claro que esta civilización no era para él obra de árabes, sino de "españoles islamizados" poseedores de la "fuerza creadora" del genio hispano[41]. En una conferencia de 1933, insistiría: "El pueblo árabe no supo crear, sino conservar; los españoles arios aprovecharon las enseñanzas de los orientales y crearon una filosofía, un arte y una ciencia"[42].

En sus escritos anteriores al exilio, Sánchez-Albornoz no negó la existencia de algunas huellas orientales en la España del siglo XX. De hecho, su compromiso con la izquierda republicana le llevó a combatir algunas corrientes políticas que creía herencia de la conquista árabe. En 1931 dedicó un artículo a la batalla de Covadonga, que él veía como el "inicio sangriento de la parte de Iberia fuerte y libre, que aún se debate impotente muchas veces, sin embargo, contra los residuos del Islam africano"[43]. En los siguientes años, afirmó más de una vez que la intolerancia de la derecha española era herencia "del contacto secular con la exaltación religiosa africana"[44]. También consideró que los comunistas españoles compartían con los invasores islámicos del 711 el "espíritu y el caos orientales"[45].

Pero si como político le interesaba combatir los defectos de España, como historiador era reacio a admitir que esos defectos existieran, y aun menos, que tuvieran orígenes raciales. En su afán por borrar las huellas semíticas de la historia de España, no le bastó con minimizar la entrada de árabes en la Península, sino que pronto empezó también a afirmar que, en la España medieval, musulmanes y cristianos habían tenido un contacto mucho menor de lo que con frecuencia se creía. En un breve discurso académico de 1935 prometió ocuparse en el futuro de dos tesis históricas que le eran espe-

---

41 Sánchez-Albornoz (1929, 6, 30).
42 Sánchez-Albornoz (1933, 529).
43 Sánchez-Albornoz (1931, 251).
44 *ABC*, 1 de noviembre de 1931, p. 31; *Diario de sesiones de las Cortes*, nº 141, 23 de marzo de 1932, p. 4698.
45 Sánchez-Albornoz (1932, 125).

cialmente gratas: "una, sobre la importancia, no bien apreciada aún, de la herencia recibida por la España islamizada de la España visigoda, y otra sobre el influjo casi nulo de la España musulmana en el surgir de la vida, de las instituciones y de la cultura del reino asturleonés"[46]. Al minimizar primero la influencia oriental en la España islámica y negar después la influencia de esta en la cristiana, Sánchez-Albornoz estableció una doble barrera histórica contra los influjos africanos y orientales en la España moderna. Esa doble barrera sería precisamente el argumento central de sus ataques a Américo Castro.

El libro de Castro sobre *España en su historia* ha tenido siempre fama de novedoso, pero lo cierto es que repetía un buen número de viejos tópicos sobre el modo de ser de los españoles. Muchos, antes que él, habían dicho que este modo de ser se debía al influjo de árabes y judíos. No por casualidad, los españoles de Castro son casi idénticos a los semitas que Lassen y Renan habían imaginado un siglo antes: fanáticos religiosos e incapaces de cualquier creación científica, cultural o técnica que no fuese una mera expresión de su desbordante subjetivismo. La única diferencia es que, según Castro, los españoles se veían obligados a disimular y aun a combatir su propia "contextura semítica" y por eso vivían siempre desviviéndose[47].

Conociendo sus antecedentes, no es de extrañar que Sánchez-Albornoz se sintiera impelido a combatir la "triste, inexacta, claudicante y sombría explicación semítica" de su antiguo colega del Centro de Estudios Históricos[48]. Para Castro, el modo de ser de un pueblo no se reducía a meros rasgos fisiológicos. La singularidad de los españoles, más que de cruces sanguíneos, surgía para él de la simbiosis de los distintos modos de vida de los pueblos que convivieron en la Península Ibérica durante la Edad Media. En su réplica, Sánchez-Albornoz ajustó su lenguaje al de su adversario, y se centró ante todo en afirmar que árabes y judíos no habían transmitido su "herencia temperamental" a los españoles. Ese nuevo lenguaje le permitirá subrayar la diferencia entre influjos culturales e influjos vi-

46 Sánchez-Albornoz (1935, 107).
47 Castro (1962, 247).
48 Sánchez-Albornoz (1979, 64).

tales y redondear así las tesis que ya había expuesto antes de la Guerra Civil. Según *España, un enigma histórico*, los habitantes de al-Andalus recibieron muy pronto la cultura islámica, pero apenas se vieron vitalmente afectados por sus invasores árabes y africanos. De modo similar, la España cristiana recibió cierto influjo cultural de la España islámica, pero sus habitantes nunca admitieron, en su "contextura psíquica", el menor rasgo oriental. Sánchez-Albornoz aplicó esta distinción entre influjos culturales y vitales a la vieja tradición de Dozy y otros historiadores que cuestionaron la unidad de la civilización islámica al subrayar la extrema diversidad de "los diversos pueblos islamizados". Así se ve, por ejemplo, en este texto de 1954:

> "Cuando Castro habla de la disposición existencial de los musulmanes realiza una abstracción, porque no fue igual el modo de estar en la vida del mogrebí, el bereber, el egipcio, el palestino, el iraqués, el iranés, el árabe o el islamizado hindú. Castro apoya sus conclusiones sobre la estructura funcional de los islamitas en textos literarios que reflejan a lo sumo –y tal vez ni siquiera eso– la contextura cultural, no la vital, de una minoría directriz internacional, internacional dentro del mundo complejísimo de los países islámicos. ¿Cómo vivían en estos los viejos pueblos subyugados? La pregunta entraña un grave problema por Castro dejado de lado"[49].

En *España, un enigma histórico*, Sánchez-Albornoz afirmó que la raza no es algo estrictamente biológico, sino que tiene también un importante componente "histórico-cultural"[50]. Pero esto no le impidió seguir insistiendo, hasta sus últimos escritos, en la escasez de los "aportes sanguíneos orientales" que había recibido España[51]. Desde luego, su convicción de que las razas semíticas eran incompatibles con la española se mantuvo intacta. En 1965 no dudó en afirmar que la razón por la que él lamentaba la invasión islámica de España, pero no las invasiones romana o visigótica era que los árabes no estaban unidos a los españoles por "ningún sustrato racial"[52]. Esa falta de afinidad racial los convertía en un pueblo inasi-

[49] Sánchez-Albornoz (1954, 380-382).
[50] Sánchez-Albornoz (1956, 99).
[51] Sánchez-Albornoz (1984, 166-169).
[52] Sánchez-Albornoz (1965, 376).

milable por parte España. Y justificaba no sólo la Reconquista sino también la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII[53].

En los últimos años de su vida, y para combatir el auge del andalucismo tras la muerte de Franco, Sánchez-Albornoz escribió una serie de artículos polémicos sobre al-Andalus insistiendo en que "las maravillas de su cultura, de su ciencia, de su filosofía, de su poesía, de su erudición, de su arte" quedaban en nada ante el espectáculo de sus horrores y torpezas. Estos artículos, que acabaron formando su último libro, presentan un al-Andalus saturado de violencia, despotismo e inmoralidad. García Sanjuán considera que, en esta obra, Sánchez-Albornoz abandonó su tradicional equilibrio entre las visiones excluyente e incluyente de al-Andalus. A mí, sin embargo, estas últimas páginas me parecen coherentes con su trayectoria. Son extremosas como muchas de las suyas. Y no dejan de insistir en que "fueron los españoles conversos al Islam" los que crearon la cultura andalusí. Las continuas violencias que refieren son las supuestamente cometidas por los conquistadores árabes y africanos, por quienes Sánchez-Albornoz siempre sintió el mayor de los desprecios. La insistencia en que los modernos españoles y andaluces descendían en su mayoría de los reconquistadores tampoco era nueva[54].

Es cierto que, en esta última obra, Sánchez-Albornoz muestra más abiertamente su desprecio hacia el Islam, pero no por eso contradice sus anteriores escritos. Él siempre había dejado claro que lo admirable de la civilización andalusí era fruto de la herencia grecoromana y visigótica. Y ya en los años 30 había fustigado al Islam por consagrar "con el refrendo religioso el despotismo de los césares de oriente"[55]. Si medio siglo después llegó a afirmar que los españoles conversos al Islam eran traidores a la patria fue, sobre todo, por considerar que esas conversiones podrían facilitar a la larga una nueva invasión arábiga. De hecho, hacia quienes mostró mayor intransigencia fue hacia los "islamitas de África y Oriente" que se habían instalado en España tras el franquismo. Sánchez-Albornoz llegó a decir que las autoridades españolas harían bien en señalar a

[53] Sánchez-Albornoz (1961, 327-336).
[54] Sánchez-Albornoz (1983, 15-21).
[55] Sánchez-Albornoz (1931, 251).

esos inmigrantes musulmanes "el camino que debe llevarles a África o a Asia"[56]. Son, sin duda, palabras fuertes, pero no impropias de quien siempre vio a los árabes como portadores de un temible "virus oriental" y a los africanos como torpes y bárbaros exponentes del género humano.

En conclusión, creo que la obra de Sánchez-Albornoz no resulta tan contradictoria si se observa a la luz de su principal misión historiográfica: borrar las huellas africanas, orientales y, sobre todo, semíticas de la historia de España. Españolizar al-Andalus le sirvió para minimizar la presencia oriental y africana en la Península. Y su visión de la Reconquista como lucha sin cuartel le permitió defender que los escasos árabes y bereberes de al-Andalus no habían dejado huella alguna en los reinos cristianos ni, por tanto, en la España moderna.

Bibliografía

ARAQUISTÁIN, Luis (1958), "La España precapitalista del historiador Sánchez-Albornoz", *Cuadernos del Congreso para la Libertad de la Cultura*, 32, 63-70.

ASÍN PALACIOS, Miguel (1903), *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, Zaragoza, Mariano Escar.

— (1907), *La indiferencia religiosa en la España musulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1907.

— (1914), *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica.

ASÍN PALACIOS, Miguel y GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1933), "Nota Preliminar," *Al-Andalus* 1, 1–5.

BOUMAHDI, Safia (2009), "Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse (1932-1966)", en MARÍN, Manuela (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 83-105.

CASTELAR, Emilio (1858), *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo*, Madrid, Manuel Gómez Marín, t. II.

— (1876), *La cuestión de oriente*, Madrid, Carlos Bailly-Bailliere.

[56] Sánchez-Albornoz (1983, 27-34, 73-8).

CASTRO, Américo (1962), "Razones para españoles", *Papeles de Son Armadans*, 26, 245-275.

CHADWICK, French Ensor (1909), *The Relations of the United States and Spain: Diplomacy*, New York, C. Scribner's Sons.

DE LA PUENTE, Juan (1612), *De la conveniencia de las dos Monarquías Católicas*, Madrid, Imprenta Real.

DOZY, Reinhart (1861), *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leiden, Brill, t. I.

DRAPER, John William (1863), *History of the intellectual development of Europe*, New York, Harper and Brothers.

ECHEGARAY, José (1866), *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Madrid, Imprenta y Librería de Don Eusebio Aguado.

EGUÍLAZ, Leopoldo (1886), *Diccionario etimológico de las palabras españolas*, Granada, La Lealtad.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2013), *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, Marcial Pons.

GENER, Pompeyo (1887), *Heregías*, Madrid, Fernando Fe.

GOBINEAU, Joseph Arthur de (1855), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin Didot Fréres, t. IV.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (1939), "Huellas islámicas en el carácter español", *Hispanic Review*, 7, 185-204.

GUICHARD, Pierre (1974), "Les Arabes ont bien envahi l'Espagne", *Annales: économies, sociétés, civilisations,* 29, 1483-513.

— (1976), *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral.

HUME, Martin (1901), *The Spanish People. Their Origin, Growth, and Influence*, New York and London, D. Appleton and Company.

LAFUENTE, Modesto (1850), *Historia general de España*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, t. II.

LAMPILLAS, Javier (1783), *Ensayo histórico-apologético de la literatura española*, Zaragoza, Oficina de Blas Miedes, t. II.

LASSEN, Christian (1847), *Indische Alterthumskunde*, Bonn, H.B. Koenig, t. I.

LE BON, Gustave (1884), *La Civilisation des Arabes*, Paris, Firmin-Didot.

LÓPEZ MADERA, Gregorio (1597), *Excelencias de la monarchía y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba.

MANZANO MORENO (2000), "La construcción histórica del pasado nacional", en PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (ed.), *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 34-62.

MARÍN, Manuela (1992), "Arabistas en España: un asunto de familia", *Al-qantara*, 13, 379-94.

MASDEU, Juan Francisco (1793), *Historia crítica de España, y de la cultura española*, Madrid, Imprenta de Sancha, t. XII.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1880), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Imprenta de F. Maroto e hijos.

— (1894), "Revista crítica", *La España Moderna*, 61, 117-57.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1929a), *La España del Cid*, Madrid, Plutarco.

— (1929b), "España, eslabón entre cristiandad e Islam", en *Philologisch-philosophische studien. Festschrift für Eduard Wechssler zum 19. Oktober 1929*, Jena und Leipzig, Wilhelm Gronau, 111-114.

RENAN, Ernest (1855), *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale.

— (1862), *De la part des peuples sémitiques dans la histoire de la civilisation*, Paris, Michel Lévy Frères.

RIBERA, Julián (1896), *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, Zaragoza, Tipografía de "La Derecha".

— (1912), *Discursos leídos ante la Real Academia Española*, Madrid, Impr. Ibérica.

— (1919), "Contestación de don Julián Ribera y Tarrago", en Asín Palacios, Miguel, *La escatología musulmana en la Divina comedia*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre.

— (1928), *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, t. I.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1919), *Reivindicación histórica de Castilla*, Valladolid, Establecimiento Tipográfico de Emilio Zapatero.

— (1929), "España y el Islam", *Revista de Occidente*, 24, 1-30.

— (1931), "A través de los Picos de Europa. Una ruta histórica", *Revista de Occidente*, 93, 250-75.

— (1932), *La reforma agraria ante la Historia*, Madrid, Tipografía de Archivos.

— (1933), "Las conferencias de Sánchez-Albornoz en la Argentina", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 10, 1933, 519-39.

— (1935), "Contestación", en *Discursos leídos en la recepción pública de Don Agustín Millares Carlo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 107-19.

— (1944), "Mi deuda con Asín", *La Prensa*, 15 de septiembre, 4.

— (1954), "Américo Castro: Ensayo de Historiología", *Cuadernos de Historia de España*, 21-22, 380-2.

— (1956), *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, t. I.

— (1959), "Reconquista de la Reconquista. Carta abierta a Luis Araquistáin", *Cuadernos del Congreso para la libertad de la Cultura*, 35, 63-8.

— (1961), "Después de leer a Lapeyre", *Cuadernos de historia de España*, 33-34, 327-36.

— (1966), "El Islam de España y el Occidente", en VV.AA., *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 149-308.

— (1979), *Confidencias*, Madrid, Espasa-Calpe.

— (1983), *De la Andalucía Islámica a la de hoy*, Madrid, Rialp.

— (1984), *Aún. Del pasado y del presente*, Madrid, Espasa-Calpe.

SIMONET, Francisco Javier (1894), *Influencia del elemento indígena en la cultura de los moros de Granada*, Malafa, Imp. de El Expreso.

— (1897) *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello.

TORRECILLA, Jesús (2008), *Guerras literarias del XVIII español: la modernidad como invasión*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

TUBINO, Francisco María (1786), *Estudios sobre el arte en España*, Sevilla, Carlos María Segovia.

VALERA, Juan de (1859), "Rodrigo el Campeador", *La América*, 24 de abril, 13-4.

— (1867), "Advertencia preliminar del traductor", en Adolf Friedrich von Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Ribadeneyra.

— (1869), "Contestación del señor D. Juan de Valera", en *Discursos leídos ante la Academia Española*, Madrid, Imprenta de Manuel Minuesa.

— (1896), "Sobre dos tremendas acusaciones contra España del anglo-americano Draper", *La España Moderna*, 86, 67-99.

VIGUERA, María Jesús (2009), "Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera", en MARÍN, Manuela (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 67-81.